

EL HISTORICISMO FENOMENOLÓGICO

Fernando Montero

Universitat de València

Es posible que el título de esta ponencia pueda parecer un contrasentido, dada la aversión de los fenomenólogos en general a hacer concesiones al historicismo. O que, en todo caso, despierte la sospecha de que voy a ocuparme de las refriegas fenomenológicas con el historicismo. Para evitar esas indecisiones, voy a advertir desde un comienzo que mi propósito es sugerir que la fenomenología debe desembocar en un historicismo si es consecuente con sus principios metodológicos. Y no se trata de que vaya a tomar el término “historicismo” en alguna de sus versiones más inocentes, algo así como una simple atención hacia la historia o la constatación de que todos los sistemas filosóficos, menos el que hace esa consideración, tienen un lugar en la historia que condiciona, en cierta medida, sus doctrinas. Ni voy a contentarme con proponer que la fenomenología deba indagar la consistencia histórica de la conciencia y de la existencia humana, para explicar cómo origina ese deambular histórico a lo largo de los tiempos. Menos todavía voy a caer en la ingenuidad de proponer que se vea la historia como un progreso hacia una meta feliz (en la que se encuentre quien realice esa propuesta), en la cual se consigan los resultados teóricos más satisfactorios. En cualquier caso, se podía pensar que voy a proponer una fenomenología que se eleve por encima de esos avatares de la historia y emita la última palabra sobre el sentido de lo que ha venido acaeciendo en el curso de los tiempos históricos, como si ella estuviera libre de sus miserias.

Mi intención es otra. Voy a sugerir que la fenomenología, como cualquier otro sistema filosófico o científico es un producto de su tiempo, un tiempo que, a su vez, es el resultado de una larga carrera de episodios pretéritos y una ventana hacia un porvenir indeciso. Voy a opinar también que esa misma historicidad condiciona radicalmente lo que una fenomenología (lo mismo que cualquier otra doctrina filosófica o científica) pueda decir, de forma que su validez tenga que quedar adscrita a la época en que se formula. Y voy a reconocer que esa validez restringida a la correspondiente época concierne a todo *dictum* fenomenológico, por supuesto también a éste que ahora estoy intentando pergeñar ante vosotros. Pues es posible y probable que de mis palabras no queda, una vez emitidas, ni siquiera un leve eco entre estas paredes. Ni estoy seguro de que yo mismo voy a mantener mucho tiempo lo que ahora os comunico. Pretender otra cosa sería incurrir en una fatuidad infantil de la que creo estar libre.

Y para terminar este planteamiento inicial, debo enfrentarme con la posibilidad de que mi proyecto pueda parecer “relativista” o indicio de un “pensamiento débil”, en el sentido de Vattimo. Admito ambas cosas, con tal de que no se vea en ese “relativismo” una contradicción interna: no voy a proponer un “historicismo fenomenológico” que pretenda quedar fuera de la historia. Como antes indicaba, admito que, de forma consecuente consigo mismo, ese historicismo sea *relativo* al momento histórico en que se piensa. Es decir, no es un *relativismo* que se perfila como contraposición a una verdad absoluta o, lo que sería peor, poseedor de una verdad absoluta, la de su formulación como tesis relativista. Es, más bien, o quiere ser, un *relativismo* (o *historicismo*) *relativo* al tiempo histórico que nos ha tocado vivir. Y, en segundo lugar, no se amilana ante el riesgo de que pueda ser tachado de “pensamiento débil”: todo pensamiento lo ha sido, salvo muy limitadas excepciones. Pues si la “debilidad” consiste en un reconocimiento de los límites de la razón y de la pluralidad de sus realizaciones; en un análisis de esa misma razón que deje sitio, en los lindes de lo racional o dentro de la misma trama de las razones, a lo que no lo es (llámese “enigmático”, “inefable”, “místico” o como se quiera), en ese caso hay que admitir que la mayor parte de los grandes sistemas han sido “débiles” y que ha habido una íntima correlación entre su “debilidad” y la grandeza de sus teorías.

Finalmente, voy a sugerir que este “historicismo” le sale a la fenomenología por sus mismas exigencias metodológicas, que no ha sido algo así como un cataclismo imprevisible que le haya sacudido hasta sus cimientos. Y tampoco voy a admitir que con todo ello la fenomenología deba renunciar a su vocación racionalista. En todo caso, quedará en pie un racionalismo que no se deja llevar por veleidades absolutistas, como si la razón sólo pudiera ejercerse *sub specie aeternitatis*.

He de reconocer que mi propuesta en favor de una “fenomenología historicista” dispone de pocos agarraderos en la literatura fenomenológica. Al menos, ha de esperar a la última obra de Husserl, *La crisis de las ciencias europeas* y la teoría del “mundo de la vida” que en ella se expone, para encontrar algún asidero explícito. Pues si Husserl demostró siempre un vivo interés por el pasado filosófico (recuérdese el amplio estudio sobre la “abstracción” en los empiristas ingleses realizado en la 2.^a de las *Investigaciones lógicas*, el consagrado a Descartes en las *Meditaciones cartesianas* o el amplio recorrido histórico realizado en la *Filosofía primera*, por no hablar de *La crisis de las ciencias europeas*), todo ello parecía subordinado a una rotunda impugnación del historicismo iniciada en los “Prolegómenos” de las *Investigaciones lógicas* y en *Filosofía como ciencia estricta*. Dicho muy brevemente, lo que en ese rechazo parecía destacar es que la “filosofía como ciencia estricta” no podía avenirse con el historicismo de la “filosofía de la *Weltanschauung*” protagonizada por Dilthey. Pues aquella “ciencia estricta”, que Husserl identificaba con su fenomenología, podía ufanarse del hallazgo de unas estructuras objetivas esenciales válidas para todo fenómeno y para las consiguientes funciones de la conciencia objetivadora que eran constantes en cualquier cosmovisión, que imponían leyes *a priori* cuya vigencia no dependía de ninguna verificación empírica, de ninguna circunstancia contingente. ¿No tiene validez por sí mismo, como pura proposición lógica, el principio de no contradicción? ¿No es un supuesto necesario, vigente en toda objetivación, el principio de identidad que exige que todo ente sea “uno” e “idéntico” en cualquiera de sus manifestaciones?

¿No es un principio insoslayable que todo objeto lo es *para* o *por* las funciones de la conciencia que lo hace presente y que se deja conocer en esa misma presencia de los objetos a que se endereza intencionalmente? ¿O que esa conciencia es nada sin la fenomenidad de los objetos que concita? Husserl estaba convencido de que su método, puramente descriptivo, es decir, prescindiendo de todo supuesto, de toda incursión sobre presuntas entidades que cayesen más allá del espectáculo de lo que se deja aprehender de modo inmediato, intuitivo, renunciando a todo “prejuicio” que estuviera más allá de lo que se deje constatar en su pura presencia, un método estrictamente fenomenológico que anduviese en pos de lo que se muestra como fundamento necesario de toda función de la conciencia y de sus respectivos objetos, podía constituir una “ciencia rigurosa”. Y que abría un dilatado campo de investigaciones precisamente porque la filosofía tradicional se había empeñado en algo muy distinto, en el hallazgo y descubrimiento de las dimensiones trascendentes de toda realidad, la mundana, la humana o la divina. Sólo tangencialmente, de un modo improvisado, los grandes pensadores habían realizado tanteos en esa exploración de los genuinos fenómenos con que la conciencia o sus objetividades se hacen presentes con una pura inmediatez.

Esta exploración de lo que es “esencial”, de los fundamentos *a priori* de todo fenómeno que se muestran en la misma fenomenidad de lo que condicionan, cruzó toda la obra de Husserl, ya en forma de la “Lógica formal” que se centra en la conciencia enunciativa, es decir, en la conciencia que opera en el lenguaje y que se hace presente en los objetos hablados, en los “estados de cosas” instituidos por la actividad verbal, o en forma de una “Lógica trascendental” que se vuelve hacia la subjetividad que opera en toda forma de conciencia y que instituye las líneas esenciales en todo mundo objetivo. Suyo es, por ejemplo, el problema de la temporalidad que, a partir del “ahora viviente”, anticipa la temporalidad prevista o retiene los tiempos pasados.

Aparentemente las líneas fundamentales de este método fenomenológico y de las “reducciones” de los fenómenos a lo que es esencial en ellos como estructura racional que impone sus condiciones objetivas o a la conciencia que limita y mueve su presencia, se mantuvieron a lo largo de los 29 años que van desde las *Investigaciones lógicas* hasta las *Meditaciones cartesianas* y su contemporánea *lógica formal y trascendental*. Sin embargo, en los últimos años de la vida de Husserl se fueron gestando sus dos obras póstumas, *Experiencia y juicio* y *La crisis de las ciencias europeas*, en las que se plantea lo que podía parecer una novedad temática, el “mundo de la vida” (*die Lebenswelt*) vinculado con la historicidad de toda situación objetiva que ofreciera el campo para una investigación científica, filosófica y fenomenológica. Ahora bien, ¿hasta qué punto es novedoso ese “mundo de la vida”?

Mi pregunta es más complicada de lo que parece, pues, en realidad, en la obra de Husserl aparecen tres “mundos de la vida”. Uno de ellos, el que voy a llamar “primordial” (ateniéndome a la terminología del mismo Husserl) había aparecido ya antes, en las *Meditaciones cartesianas*. Y la novedad recae sobre otros dos “mundos de la vida”: el “concreto”, tratado en *La crisis de las ciencias europeas*, y el “originario”, estudiado en *Experiencia y juicio*. Por consiguiente, la cuestión concierne a la novedad de estos dos, a su función en la metodología fenomenológica y, en definitiva, a su relación con el “historicismo” que, como vengo advirtiendo desde un comienzo, pudiera infiltrarse en la misma fenomenología. Pero, lo

que complica más la situación, al menos en un primer contacto con la obra de Husserl, es que el orden cronológico o biográfico de la aparición de esos diversos “mundos” no coincide con su orden metodológico.

En efecto, el “mundo de la vida concreto” que entra en escena en *La crisis de las ciencias europeas* y que es denominado “mundo circundante histórico” (*historische Umwelt*) en las conferencias que leyó en Viena en mayo de 1935 con el título de “La crisis de la humanidad europea y la filosofía”, pertenece a lo que en las *Ideas para una fenomenología pura* se consideró como el “mundo circundante” de la *actitud natural*. Corresponde, por tanto, a lo que se podría considerar como una etapa inicial en el desarrollo del método fenomenológico, en la que aún no han entrado en juego las “reducciones” que superen lo que se da o se constituye en esa “actitud natural”, indagando sus fundamentos subjetivos. A partir de la donación del “mundo circundante” de la “actitud natural” se realizan las indagaciones fenomenológicas que, siempre circunscritas a lo que puede ser descrito sin entrar en lucubraciones o inferencias sobre dimensiones trascendentes de los seres, andan en pos de lo que vale como “fundamento” de cuanto integra ese “mundo circundante” o se hace presente con su inmediata fenomenidad.

Tal como se le plantea en las *Ideas para una fenomenología pura*, el “mundo circundante” es ante todo “el conjunto total de los objetos de la experiencia y del conocimiento empírico posible, de los objetos que, sobre la base de experiencias actuales, son cognoscibles en un pensamiento teórico adecuado” (pág. 11/22). Es, por tanto, la totalidad de los objetos “previamente dados” (*vorgegebene*) a las actividades teóricas, el “horizonte total de las posibles indagaciones” que las ciencias puedan efectuar (pág. 10/1). Su índole *circundante* se basa en que el espacio y el tiempo forman en él los horizontes que presiden la donación de las cosas que lo llenan: “Tengo conciencia de un mundo extendido sin fin (*endlos*) en el espacio y que ha llegado a ser sin fin en el tiempo” (pág. 57/9). Pero esa misma “ilimitación” del espacio y del tiempo que constituyen las formas fundamentales del “mundo circundante” hace que en él no cuente sólo lo que se exhibe de modo inmediato, sino sus facetas latentes, cuya insinuación está implícita en lo que se deja ver de por sí. “Lo actualmente percibido, lo que es más o menos copresente y determinado..., está en parte cruzado, en parte rodeado por un *horizonte oscuramente* consciente de realidad indeterminada... Este mundo que está ahí a mano (*vorhandene*) para mí ahora, y que es patente (*offenbar*) en cada hora de vigilia, tiene su horizonte temporal infinito por los dos lados, su ser conocido y desconocido, su inmediatamente vivido y su pasado y futuro no vivos” (pág. 58/19).

Pero, por lejos que lleguen esas delaciones de la realidad que rebasa la inmediata donación del mundo y que, sin embargo, contribuyen a su sentido como “horizonte universal” de las cosas, lo que prevalece en él es la “capa fundamental” (*Fundamentalschicht*) de lo corpóreo, la “experiencia sensible” (*sinnliche Erfahrung*) de las cosas individuales que protagonizan la “experiencia primaria” de la realidad. Y así es el “fundamento subyacente” (*Hintergrund*) de todas las actividades teóricas y prácticas que el hombre realice. “A este mundo, *el mundo en que me encuentro y que es a la vez mi mundo circundante*, se refieren los complejos de las múltiples y cambiantes actividades espontáneas de mi conciencia” (pág. 60/4). En él inciden o sobre él se elevan los diversos productos de las funciones teóricas que investigan, explican y conceptualizan, que comparan y distinguen,

coleccionan o numeran, suponen e infieren. Pero, aunque ésta no sea una vertiente de la conciencia a la que Husserl prestara una frecuente atención, no olvida advertir que el “mundo circundante” de la actitud natural es también el “fundamento” de la conducta práctica, de los “multiformes actos y estados del sentimiento y de la voluntad”.

Para terminar este fugaz apunte sobre el “mundo circundante” expuesto en las *Ideas*, quiero apuntar que Husserl destaca en él su índole “intersubjetiva”. Es cierto que su presencia ante la conciencia que se vive como un “yo” posee una cierta primacía en el acceso que de él se tiene. Pero ello no excluye en modo alguno que sea un mundo “intersubjetivo”, cuya objetividad vale “para todos” y está determinada por estructuras que, como las del espacio y el tiempo, sólo tienen sentido en tanto que son compartidas por infinitos sujetos. “Todo lo que es aplicable a mí mismo sé que es aplicable también a todos los otros hombres que encuentro existiendo ahí (*vorhandene*) en mi mundo circundante (*Umwelt*)... Pero esto es de tal suerte que concibo su mundo circundante y el mío como siendo objetivamente un mismo mundo, del que todos nos limitamos a tener conciencia de distintos modos. Cada uno tiene su lugar desde el que ve las cosas que tiene ahí (*die vorhandenen Dinge*), y por eso se le presentan a cada uno las cosas de diversa manera... Acerca de todo esto nos entendemos con el prójimo, poniendo en común una realidad espacial y temporal objetiva como el *mundo circundante para todos nosotros, al que pertenecemos nosotros mismos*” (pág. 61/28).

Pues bien, para el objetivo de esta exposición, tiene un especial interés advertir que el planteamiento del “mundo circundante” propio de la “actitud natural” registra en *La crisis de las ciencias europeas* una importante novedad: es un mundo en el que han calado o sobre el que se han sedimentado los productos de esas actividades teóricas y prácticas que en las *Ideas* más bien se elevaban sobre el “fondo” empírico que primariamente lo constituye. Es decir, en este primer planteamiento Husserl parece contar con la posibilidad de que en la “actitud natural” prevalezca una experiencia que es previa a la experimentación elaborada por los métodos científicos y, tanto más, a las construcciones teóricas que con ellos se elaboran. En el texto de la pág. 60/4, que en parte he citado ya, insiste en que en el “mundo circundante” no hay nada análogo a los números puros y sus leyes. Los “mundos científicos” que sobre él se construyen no perturban su existencia como un “fondo” (*Hintergrund*) sobre el que se construyen las objetividades científicas. En cambio, en *La crisis de las ciencias europeas* la “actitud natural” se enfrenta con un “mundo de la vida concreto” (*die konkrete Lebenswelt*) que está traspasado y revestido por las “idealizaciones” que la ciencia ha construido.

Es evidente que este giro obedece a una mayor atención, por parte de Husserl, hacia la dimensión histórica del mundo que vivimos. Es cierto que su interpretación de la conciencia, radicalmente activa y traspasada por la temporalidad que ella misma crea mediante la anticipación de lo que prevé o la retención de lo recordado, favorecía una ponderación de la historicidad que pudiera generar esa misma conciencia. Pero el recelo que le despertó el “historicismo” de Dilthey, en la medida en que pudiera amenazar la validez *a priori* de las puras esencias que rigen la actividad de la conciencia, hizo que el problema de la historia apenas asomara en su fenomenología. Es sintomático, en efecto, que en la *Psicología fenomenológica* (obra póstuma que recoge las lecciones del semestre de 1925) lamente que no había leído la obra fundamental de Dilthey, la *Introducción a las*

ciencias del espíritu, por creer que estaba dominada por el positivismo. Por tanto, *La crisis de las ciencias europeas*, proclamando enfáticamente la historicidad que domina nuestra conciencia, tenía que revisar profundamente la constitución del “mundo circundante” (ahora llamado “mundo de la vida concreto”) que se hace presente en la “actitud natural”. Aunque siga siendo un mundo fundamentalmente empírico, es manifiesto que se trata de un producto de los tiempos pretéritos y de sus creaciones culturales. En una “actitud natural”, es decir, en la vida cotidiana, tal como discurre espontáneamente, el hombre no coopera en la creación de las “idealizaciones” que son propias de la cultura científica, moral, política, estética, etc. Y, sin embargo, vive un mundo que se halla revestido por los productos de esas actividades cultas. Sin necesidad de ser un científico profesional ni de practicar sus métodos de investigación, el hombre de la calle de nuestro tiempo sabe que la enfermedad es con frecuencia efecto de la infección causada por microorganismos o que la materia tiene una constitución atómica. El “mundo circundante” que hallamos en nuestra “actitud natural” es, pues, un *mundo vivido históricamente*, es el “mundo de la vida concreto” que ha adoptado diferentes configuraciones con el paso del tiempo histórico, pues en él se han ido sedimentando sucesivamente los productos de la conciencia que ha funcionado a lo largo de la historia. Por consiguiente, el “mundo de la vida concreto” ha cambiado con el tiempo histórico. Y nuestro “mundo de la vida concreto” actual, el que vivimos espontáneamente en nuestro tiempo, es sólo uno de los muchos que han desfilado a lo largo de la historia, aunque revista una mayor fiabilidad para nosotros, los que en él vivimos.

Ahora bien, lo que me importa subrayar es que, para Husserl, este “mundo de la vida concreto”, históricamente configurado, sigue siendo, lo mismo que el “mundo circundante” de las *Ideas para una fenomenología pura*, el “punto de partida” (*Ausgang*) de las indagaciones fenomenológicas que investiguen las funciones de la conciencia que lo han constituido. Como dice en los §§ 50 y 51 de *La crisis*, es el “hilo conductor” (*Leitfaden*) para la búsqueda fenomenológica de las actividades de la razón o de las “donaciones” empíricas que constituyen el fundamento de toda objetividad. Evocando el arco intencional que va del *ego* a lo *cogitatum*, pasando por la actividad de la *cogitatio*, Husserl sitúa el “mundo de la vida” en el terreno de lo objetivo, como mundo dado con una elemental certeza. Pero, cuando caiga sobre él la *epojé* fenomenológica, dejando fuera de juego sus pretensiones de validez absoluta como realidad trascendente a la conciencia que lo objetiva, “el mundo de la vida se convierte en el índice (*Index*), el hilo conductor (*Leitfaden*) para las preguntas que retroceden hacia los modos del fenómeno y sus estructuras intencionales” (pág. 175/10). Es decir, sigue diciendo, conduce al “polo del yo” y su estructura más importante, la temporalización que le es propia y que lo distiende hacia el pasado y el futuro, aunque se mantenga su identidad. Más adelante, en la pág. 177/32, insiste en que el “mundo de la vida” es el “punto de partida” (*Ausgang*) o el “hilo conductor trascendental” (*transzendentaler Leitfaden*) para las indagaciones de nivel superior en las que, convertido en simple “fenómeno” (*Phänomen*), ofrezca las pautas para el descubrimiento, dentro de una filosofía trascendental, de la subjetividad que determina su presencia objetiva y, teniendo en cuenta las “cosas” y “formas de cosas” que lo constituyen, depare el marco para la investigación de sus “modos de donación y de las correspondientes formas de esencias”. Y es que, si el “mundo circundante”, tal como fue concebido en las *Ideas*, ofrecía un punto de partida para las investigaciones fenomenológicas que

indagaran su constitución a partir de las funciones de la conciencia que lo objetivan el “mundo de la vida concreto” tenía que cooperar al desarrollo de las pesquisas trascendentales, que se enderezan hacia la subjetividad, con mucha más eficacia: las “idealizaciones” que en él se han sedimentado, como productos históricos y culturales, tienen que ser un “índice” mucho más rico y sugestivo de las actividades de la subjetividad que lo han constituido de modos variados a lo largo de la historia o de las formas de conciencia esenciales y permanentes que hayan desfilado por el curso de los tiempos sin modificar las líneas fundamentales de la objetivación que impusieran en los estados de cosas mundanos.

Ahora bien, toda la importancia que pueda tener el giro que Husserl da a su concepción del “mundo de la vida” en *La crisis*, insertando en él una dimensión histórica que había estado ausente del “mundo circundante” de las *Ideas*, no puede disimular algo fundamental: que en ambos casos se trata de lo que, para Husserl, era sólo un estado inicial en el proceso de la investigación fenomenológica. Es decir, en modo alguno se puede pensar que ésta se contentara con un balance, todo lo sugestivo que se quiera, de la estructura mundana que poseen los “estados de cosas” o las situaciones objetivas en tanto que forman el producto de la idealización histórica. Por otra parte, sería interesante precisar que Husserl no pasó de fijar unas estructuras muy esquemáticas en esos “mundos de la vida concretos” que se han constituido en momentos distintos de la historia del pensamiento. No sólo porque no se detuvo en exámenes pormenorizados de su constitución “concreta”, la que fuese producto de cada época, sino porque su análisis general, precisando las formas que debiera tener *todo* “mundo de la vida”, sólo apuntó a la índole individual de los “estados de cosas” que lo llenasen y a los horizontes temporales y espaciales que encuadrasen su donación objetiva.

Por tanto, para Husserl el “mundo de la vida concreto”, históricamente constituido, tal como lo planteó en *La crisis*, sólo alcanzaba su pleno sentido cuando se retrocediese hacia las formas de la subjetividad que lo habían objetivado. O, como matiza en la conferencia de Viena de 1935 sobre “La crisis de la humanidad europea y la filosofía”, cuando se descubriese la espiritualidad que le da vida, que decide las líneas esenciales de su presencia a lo largo de la historia, en cuyo descubrimiento la fenomenología trascendental opera como heredera de la racionalidad iniciada por la filosofía griega y como ejecutora de la misión que puede salvar a la humanidad de la crisis que, en aquellos momentos, en 1935, se cernía sobre Europa y el mundo entero.

Todo ello significa que el “mundo de la vida concreto” expuesto en *La crisis* debía desembocar en una investigación trascendental de la subjetividad que decide su presencia concreta. Se trata de una indagación que corresponde a una lógica trascendental que rebasa el estudio de la mera formalidad del *logos* que se manifiesta en el enunciado proposicional y en los “estados de cosas” que con él se expresan. Es la investigación fenomenológica que retrocede hacia las actividades de la conciencia que operan centradas en infinitos sujetos que se intuyen reflexivamente como otros tantos “yos”, pero que coinciden intersubjetivamente en su objetivación de las cosas y del mundo, en tanto que sus actividades conscientes se rigen por formas esenciales de pensamiento que son *a priori*, es decir, que valen universal y necesariamente para toda situación objetiva.

Por supuesto, no voy a intentar siquiera esbozar la problemática de esa Lógica o fenomenología trascendental que arranca de la descripción del “mundo de la

vida concreto” (o de sus diversas apariciones históricas) para explorar su fundamentación en las funciones de la conciencia. Pero, teniendo en cuenta que el problema inicial de esta ponencia ha sido una reflexión sobre el peso que lo histórico pudiera o debiera tener en la tarea fenomenológica, intentaré sugerir su respuesta precisando el significado que el “mundo de la vida” puede tener en esos niveles fundamentales de la fenomenología trascendental. En rigor, si la “mundanidad” ha sido la estructura objetiva que ha destacado en el planteamiento de un “punto de partida” de la investigación fenomenológica trascendental, es coherente que apunte los momentos radicales de la misma considerando el destino que haya tenido esa “mundanidad” cuando se la estudie como fundamento de toda objetivación que opere en las funciones básicas de la conciencia objetivante. Se trata del problema del “mundo de la vida originario” que se plantea en *Experiencia y juicio* y del “mundo primordial” que ya había sido estudiado en las *Meditaciones cartesianas*.

Dicho de un modo sucinto, el “mundo de la vida originario” es la totalidad de las experiencias en tanto que *generan* la actividad del juicio y le deparan así un *fundamento*, a la vez que *cumplen* las objetividades que el entendimiento instituye al juzgar. Pero lo decisivo en ese “mundo de la vida” (a la vez que una de las grandes aportaciones de la filosofía de Husserl) es que en modo alguno está formado por un mero amasijo de “datos sensibles”, que sólo se relacionaran por su coexistencia espacial o su sucesión temporal. Por el contrario, el “mundo de la vida originario” o la experiencia en tanto que motiva y cumple la actividad intelectual del juicio, está organizado de tal manera que en él se trazan las anticipaciones de las formas inteligibles de objetividad que el juicio constituye. De otra forma, habría que pensar que éste actúa de modo arbitrario, sin ninguna vinculación con el mundo real que se plasma en una presencia empírica. Por ello, desde las *Investigaciones lógicas*, Husserl había insistido en que el juicio o su enunciado sólo alcanzan su “plenitud” (*seine Erfüllung*) cuando son “cumplidos” mediante un material empírico que, en la medida en que casa con la significación propia del enunciado, posee un *sentido* propio, un “sentido impletivo” (*erfüllende Sinn*). Pero ahora, dentro de la perspectiva de la Lógica trascendental que se plantea en *Experiencia y juicio*, no se trata de consignar el cumplimiento que *cada* juicio puede hallar en la experiencia concreta que con él se avenga, sino de indagar cómo la *totalidad* de esa experiencia se coordina con la actividad de la conciencia, promoviendo en general sus funciones y adecuándose a ellas. Por ello realiza Husserl un minucioso examen de las estructuras “típicas” y de las modalidades dóxicas que se dan en la experiencia, que anticipan de manera sensible las objetividades inteligibles que el juicio instituye con su propia iniciativa. Como se puede suponer, la temporalidad y la espacialidad, que ya habían aparecido en el “mundo circundante” o en el “mundo de la vida concreto” que se da en la “actitud natural” como sus formas básicas, constituyen uno de los temas centrales de *Experiencia y juicio*. Así como la “individualidad”, configurada empíricamente como el supuesto fenoménico sobre el que la función referencial del juicio determinará la singularidad de los “estados de cosas” juzgados.

Pero la fenomenología del “mundo de la vida” alcanza su nivel más profundo en el retroceso hacia los fundamentos que operan en la conciencia de los objetos, cuando se dilucida el que Husserl llama “primordial” en la 5.^a de las *Meditaciones cartesianas*. Se trata del mundo que es vivido por la conciencia individual que se

aprehende a sí misma como un “yo”. Por tanto, su unidad ya no está decidida sólo por la universalidad de los horizontes temporales y espaciales que, a pesar de la dispersión de las cosas en el tiempo o en el espacio, constituyen *un* solo tiempo y espacio. Ahora depende de la unidad de la conciencia misma, cuyas diferentes actividades se unifican como un “yo” desde el que irradian y que establece las más variadas síntesis en sus contenidos objetivos. Es decir, todo objeto no sólo lo es para una conciencia que es universal o intersubjetiva en la medida en que opera mediante funciones intelectuales que son comunes a múltiples sujetos, sino que se centra en la singularidad del sujeto que se vive como un “yo”. Por tanto, el mundo, lo mismo que cualquiera de sus objetos, tiene una validez doble: lo es “para todos”, en tanto que sus estructuras inteligibles sean *a priori*, estén sometidas a una legislación lógica que valga para toda conciencia, pero es también válido para el sujeto singular que, desde un punto de vista único, decidido por la particularidad de sus actos de conciencia y por la unidad de su yo, realiza su objetivación.

Sin embargo, esa unicidad del mundo no depende sólo de la unidad de la conciencia que, como un *ego* puro, sintetiza la totalidad de las situaciones objetivas. En las *Meditaciones cartesianas* Husserl pone en juego la cooperación del “cuerpo vivo” (*der Leib*) que se funde con las percepciones de las cosas y las aglutina en una singularidad propia de cada sujeto, intransferible a la que los otros realicen del mismo mundo desde perspectivas corpóreas distintas. Por consiguiente, el “mundo primordial” que así se constituye pertenece a cada sujeto con las peculiaridades propias de su individual situación en el mundo objetivo, en el “mundo común a todos” que, a pesar de la universalidad de sus estructuras esenciales, se multiplica en las experiencias individuales que de él tienen los diversos sujetos, de acuerdo con las perspectivas que crea su subjetividad corpórea y percipiente. Surge así el problema de la *aprehensión* (*Einfühlung*) del otro, con el que nos une la coincidencia de las leyes esenciales que rigen el mundo objetivo común, pero del que nos separa o aísla la configuración que adquiere el “mundo primordial” que corresponde a su situación en el mundo y a las contingencias singulares de la experiencia que de él tiene cada sujeto.

Después de este recorrido sobre los 3 niveles del “mundo de la vida”, es ya hora de volver a plantear la pregunta inicial: ¿En qué medida la historicidad del “mundo de la vida concreto”, históricamente diversificado, puede comprometer el *apriorismo* que siempre dominó en el proyecto fenomenológico husserliano?

Apremiado por las limitaciones del espacio, sólo esbozaré la respuesta, cuya fundamentación se halla manifiestamente en las páginas anteriores.

1) Si el “mundo de la vida concreto”, en especial el de nuestro propio tiempo, es el “punto de partida” para el retroceso de la fenomenología hacia sus fundamentos esenciales (que se hallan en los niveles del “mundo de la vida originario” y en el “primordial”), éstos sólo valen *en tanto que* tienen en el primero su “hilo conductor”. La cautela fenomenológica y la renuncia a todo supuesto que rebase una estricta constatación fenoménica, no puede ignorar esa dependencia: lo que la reducción fenomenológica descubre como leyes esenciales de la objetividad y de la conciencia que la constituye, sólo puede valer *en la medida* en que tiene su “punto de partida” en *un* “mundo de la vida concreto”, el que nuestro tiempo ha configurado con todas las idealizaciones de la cultura actual.

2) Las leyes esenciales que rigen toda objetividad y toda función de la conciencia recaban una validez *a priori* como una *pretensión* que condiciona toda activi-

dad comunicativa. Sería un contrasentido un discurso sobre entidades objetivas que no *pretendiera* valer universalmente. Sólo la realización de ese discurso puede confirmar, refutar o restringir esa pretensión. Pero el rigor fenomenológico tiene que tomar conciencia clara de que ésta (incluso la que reclame el mismo discurso fenomenológico) se halla vinculada al momento histórico en que se produce, en tanto que su “punto de partida” y el “hilo conductor” para su desarrollo es precisamente el “mundo de la vida concreto” vigente en ese momento.

NOTA: Las páginas consignadas en los textos de Husserl antes citados corresponden a la edición de las *Husserliana* por M. Nijhoff. Sólo las de *Experiencia y juicio* pertenecen a la ed. Claassen (Hamburgo).